

## **ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В МИРОВОЗЗРЕНИИ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ**

**В** истории нередко наблюдается обратная связь между духовными и материальными явлениями и процессами. В самом деле, в те эпохи и в тех странах, где очевиден социальный, экономический и политический упадок, на территориях, охваченных разорительными войнами, происходит утонченная игра интеллектуальной и эстетической мысли, расцвет искусства, взлет религиозных откровений. И как трудно бывает понять, что стоит за этим феноменом: простое и по-человечески понятное стремление забыться, отойти от насущных бед на нивы духовные, несущие радость и успокоение, или патриотическое служение Богу, отечеству и нравственному долгу?

Именно такова была ситуация, породившая поздневизантийский исихазм и расцвет мистических течений. Наиболее значительным из них являлось учение Св. Григория Паламы.

Актуализация изучения проблем поздневизантийского духовного наследия сегодня имеет ряд причин. Во-первых, в ней отражается духовный запрос современной эпохи. Стремление к духовному возрождению в нынешних условиях российской социокультурной действительности, к обретению глубинных нравственных и исторических устоев после десятилетий забвения способствует введению в научный и общественный оборот малоизвестных или вовсе неизвестных памятников мысли. К ним относятся сочинения представителей византийской патристики, средневековой и более близкой по времени русской религиозной философии и, в частности, творчество Григория Паламы, бывшее заметным культурным и духовным явлением периода поздневизантийской "багряной осени". Во-вторых, само развитие гуманитарного знания в XX в. идет по пути взаимопроникновения и интеграции отдельных дисциплин в поисках единого научного инструментария и создания единой, целостной картины мира. Можно вспомнить, что Марк Блок в связи с этим писал о "всеядности" историка в сфере человеческих действий и культуры [ 1 ]. Одним из проявлений отмеченной тенденции может служить идея американского историка Чарльза Бирда о тотальности человеческой истории: "История как прошедшая действительность (past actuality) включает...все, что было сделано, сказано, почувствовано и обдумано человеческими существами на этой планете с тех пор, как человечество начало свой длительный пробег" [ 2 ]. Поэтому в наши дни представляется обоснованным стремление глубже проникнуть в такие духовные феномены первостепенной важности, как учение Григория Паламы и созданная им антропология [ 3 ].

В средневековой культуре как системе по преимуществу церковно-теологической антропология не могла не носить религиозную окраску, что свидетельствовало как раз о ее глубокой живой связи с первоистоками данной культуры. И именно о религиозности истоков всякой культуры пронизательно писал Освальд Шпенглер: "У каждой души есть религия. Это лишь иное наименование ее бытия. Все живые формы, в которых она выражается, все искусства, доктрины, обычаи, все метафизические и математические миры форм, каждый орнамент, каждая колонна, каждый стих, каждая идея в глубине глубин религиозны и должны быть таковыми... Сущность всякой культуры - религия..." [ 4 ]. Это положение может служить отправной точкой при изучении поздневизантийской ментальности в том виде, как она отразилась и проявилась в паламизме. Исходя из идеи А.П.Каждана о Homo byzantinus как о сложившемся на византийской почве особом типе личности в ее отношениях с социокультурной средой [ 5 ], отметим, что к числу психологических и мировоззренческих доминант Homo byzantinus можно отнести и те, которые нашли отражение в творчестве Григория Паламы.

Григорий Палама (1296/97 - 14.11.1359, по другим данным 1294 - 14.11.1357/6) [ 6 ] - выдающийся монах-подвижник, богослов, писатель и церковный деятель, причисленный православной церковью к лику святых (1368), справедливо назван Г.-Г.Беком "одной из влиятельнейших фигур византийской истории" [ 7 ]. Теоретик и практик исихазма [ 8 ], он дал новое осмысление этому монашескому движению и на его основе развил оригинальную концепцию природы человека, его положения и духовного пути в мире [ 9 ]. Он же явился автором доктрины о различии в Боге сущности и энергии. Влияние Паламы было столь же огромным, как и его роль в общественной и церковной жизни. То, что в трагическую для Византии эпоху турецких набегов и сокращения территории он сумел создать позитивную и духовно цельную идеологию, было его немалой заслугой. Не касаясь общей концепции Паламы, обратимся лишь к одной из тем его сочинений - теме человека и его места в мире. Вопрос рассматривается в статье преимущественно на основе речей (гомилий) Григория Паламы [ 10 ].

Палама обсуждает проблему взаимоотношения человека с миром, подчеркивая, что сам мир как вселенная был создан ради человека. Творение носило целенаправленный характер: "все видимое и невидимое Он (Бог.-Д.М.) соделал ради человека" [11 ]. Именно ради прославления красоты и мудрости человека, призванного благочестиво распоряжаться земным достоянием, созданный мир представляет собой "...прекрасную симфонию, составленную из противоположных элементов [ 12 ] ...гармоничное и стройное и весьма целесообразное движение звезд" [ 13 ]. Создание же самого человека является подлинным венцом творения и верховным его замыслом. Мы можем найти в текстах Паламы возвышенные и поэтичные описания этого события: "Создатель и Владыка (Despotys) всего - все создавший по благодати, по обилию Сво-

ей силы и несказанному и недомыслимому богатству премудрости и благодати создал человека (ton anthron apeirgasato paradoxos), в одной и незначительной твари (plasma) сочетав и как бы представив в главных чертах все дело Своего творения (kai oion sugkefalaiosamenos ten arasan ktisin). По сей причине Он и создал его последним, имеющим и от того, и от другого мира и украшающим собою...видимый и невидимый мир; потому что неизреченным образом Он сочетал в человеке духовное и чувственное (материальное) начала...и по отношению к миру человек является сокровищем (Kai sunesin o anthrospos entethesaurismenos to kosmo)" [ 14 ]. О проблеме сочетания духовного и телесного в человеке речь пойдет ниже. Здесь же отметим, что Палама признает наличие в мире двух способов бытия - статического и динамического [ 15 ]. Понятия эти несут этическую окраску: статичность ассоциируется с закоснением в грехе (хотя Палама изображает и динамику страстного процесса), а динамизм - с постепенным изживанием греховности и приближением к совершенству Бога. В самом мире заложена динамичная цель, ведь он призван способствовать возведению духа к надмирным высотам.

"Самый весь этот чувственный мир, - говорит Палама, - является...зеркалом того, что находится сверх мира, дабы чрез духовное созерцание сего мира, как бы по некой чудесной лестнице, нам востечь к оному высшему миру" [ 16 ]. В этом утверждении Палама не оригинален, строго придерживаясь святоотеческой традиции, начиная с Юстина [ 17 ]. Более свежей и созвучной времени выглядит развиваемая им здесь микрокосмическая теория человеческой природы, прочно укоренившаяся затем в русской мысли [ 18 ]: "...человек представляет собою целый лучший мир в малом, сочетание всего, собрание в одном лице всех Божиих тварей; посему и приведен он был в бытие позднее всех, - подобно тому, как мы наши речи заключаем эпилогом..."[ 19 ]. Чтобы подчеркнуть человеческое достоинство, Палама указывает на величие сотворенного Богом образа: человек для святителя - "совершенное дело всепревосходящей премудрости художника" [ 20 ]. Такое понимание находит ближайшее соответствие в учениях раннехристианских апологетов II-III вв. Так, Лактанций писал: "Особенно же сама красота нашего образа указывает на Бога-художника" [ 21 ]. Общая тональность обоих авторов, единый настрой, с которым они излагают плоды своих умозрений, позволяют сделать вывод о некотором устойчивом единстве мыслей, чувств и интуиции, легших в основу византийской традиции христианского любомудрия.

В соответствии с основным положением христианства Палама пишет о грехопадении, совершенном человеком. В этот миг человек "ущербил Божий план" [ 22 ], введя в мир смерть [ 23 ]. Корень греха Палама определяет в русле общей для христианства и неоплатонизма (Плотин) идеи о злоупотреблении тварями данной им от Бога свободой [ 24 ]. В результате нарушения божественного миропорядка человек становится

смертным существом, могущим лишь мечтать об утраченном блаженстве; тело и душа его страдают, терзаются и умирают в отдалении от Бога. Вся дальнейшая антропология Паламы стремится ответить на вопрос: как вернуть утраченное человеком величие, гармонию тела и души и нераздельный и неслиянный союз с Богом, являющийся основой подлинного творчества?

Для Паламы как для мыслителя церковного представляется доказуемой идея подобия человеческой природы в ее трехчастном строении природе самой Троицы. "По какой же причине при творении и при воссоздании человека является тайна Святой Троицы?" - спрашивает он. И тут же отвечает: "Не только потому, что он единственный на земле является таинником и поклонником Ее, но и по той причине, что он единственный - по образу Ее" [ 25 ]. Человек обладает умом, духом и телом, получающим от духа жизнь [ 26 ]. В другом случае вместо духа в трехчленной формуле упоминается душа [ 27 ]. Св. Григорий строго не разделял области духа и души; среди его высказываний есть и такое: "Причиной же любви к Богу является любовь к нашему духу, т.е. к душе" [ 28 ].

Эти элементы образуют неразрывное целое человеческой природы - в причудливом и вместе с тем гармоничном переплетении духовного и материального, загадочного и обыденного, небесного и земного. Человек родствен по естеству как миру божественному, так и миру земному, что служит основанием для господства человека над земными созданиями. И Палама серьезно вопрошает: "Чем мы, люди, отличаемся от муравьев? Разве не из тех же природных элементов имеем наш состав, я имею в виду - наше тело?" [ 29 ]. Значимость тела определяется не только его функцией быть сосудом души, но и самостоятельной его включенностью в образ Божий.

Говоря о понимании телесности Паламой, нельзя согласиться с бытующим в науке односторонним взглядом на христианское учение. Так, утверждается в порядке постулата, что христианство - религия бесплотного духа, где по сравнению с радостной и жизнелюбивой античностью перед нами раскрывается бездна средневекового ужаса. Иногда по этому критерию античность и христианство противопоставляют друг другу: "Античная гармония тела и духа прогрессирующе разлагалась" [ 30 ]. В действительности более верно обратное. Платонизм - философия одинокой души, в результате греховной бури штормом заброшенной в мир, и его знаменитый манифест содержится в словах Сократа о том, что истинный философ рад смерти и занимается умиранием [ 31 ]. Подобного жизнеотрицания в христианстве нет. О христианском духовном опыте прот. Иоанн Мейендорф говорил, что это опыт целостного восприятия Божества, в которое вовлекаются и ум, и дух, и тело [ 32 ]. Эта традиция утверждена и благодаря усилиям Григория Паламы.

Паламой развито учение о целостном - духовном и телесном - воскресении святых и подвижников. Возможность воскресения дана боже-

ственным актом воплощения Иисуса Христа в человеческом образе. Личность Христа, объединяющая две природы и две воли, является залогом и основой грядущего преображения. В воплощении и в дальнейшем - через Евхаристию - Христос становится сотелесным (syssomos) каждому верующему [ 33 ], почему и можно говорить о "христоцентрической и евхаристической духовности" [ 34 ] паламизма. Возвышенно и красочно описанное в 16-й гомилии Боговоплощение оказывается важнейшим событием космической истории, необходимым этапом спасения мира и человека. Оно имеет особую апологетическую функцию: "И оправдывается...человеческая природа: что не от самой себя она имеет зло (порчу); оправдывается и Бог: что не является виновником и творцом какого-либо зла" [ 35 ]. Эта изначальная безгрешность тварной природы - залог будущего воскресения и обожения личности. Поэтому загрязненная грехом природа нуждалась в очищении. И после воскресения Христос "воссел одесную Отца" в той плоти, которую носил на земле [ 36 ], но переродив ее "от смерти к жизни, от тления в нетление" [ 37 ], воссел, "делая равночестну и сопредостольну нашу телесную одежду", т.е. обожествив плоть [ 38 ]. Отныне живущие по Христу подражают его жительству во плоти [ 39 ], на протяжении всей жизни стремясь к абсолютному идеалу. Выдающиеся праведники достигают обожествления уже в земной жизни. Их личное "обожение" также выступает гарантией всеобщего воскресения. В конце же времен свершится финальное эсхатологическое действо, относящееся к судьбе каждого из живущих и когда-либо живших. Оно рисуется Паламе следующим образом: "Воздвигший Христа из мертвых оживит и наши смертные тела, чрез обитающего в нас Духа его, претворяя тело смирения нашего и творя его сообразным телу славы Христовой" [ 40 ]. Новая телесность, явленная во Христе, представляет собой конечный идеал для всякой личности. Итак, телесность не уничтожается во Христе, но возводится на принципиально иной, благодатью освященный уровень бытия. Ничто человеческое (кроме греха) не упраздняется в Боге, но находит свой венец и завершение. Именно в такой духовно-телесной плоскости мыслили Царство Божье последующие русские философы, в частности Н.О.Лосский [ 41 ].

Грядущее просветленное состояние плоти было явлено миру в преображении Господнем на Фаворе. Сияние светившегося тела Христова предвещало, в трактовке Паламы, уготованный праведникам блеск Царствия Божьего: "Сие наше естество...Слово Божие...показало на Фаворе избранным из числа учеников...еще в более сильной степени обличенным в эту божественную светозарность, чем некогда мы были, и ясно представило, каковыми мы, верующие в Него и получающие в Нем совершенство, будем в будущем веке" [ 42 ]. После Страшного суда свет преображения будет освещать души праведников изнутри - свергнется ветхий человек, восстанет внутренний человек. В связи с развитием Паламой темы спасения представляется закономерным изложить его

учение о душевно-духовном устройении человека и возможном его усовершенствовании на пути к Богу.

Воззрения Паламы на душевно-духовный мир личности многогранны и разветвленны. Палама усилил интерес к внутреннему миру человека, развил динамичное и многоуровневое его понимание, глубоко охарактеризовал мыслительную, созерцательную и нравственную стороны личности. Учил он и о единении людей в церковной общности на базе Евхаристии, что не могло не звучать как призыв к миру и социальной гармонии внутри страны. Этому же способствовали и нравственный пафос учения Паламы, и риторически-выразительная сила его слова, и проникновенность мысли.

Будучи существом многомерным, человек, как замечено Паламой, нуждается в самоорганизации и саморегуляции [ 43 ]. Для этого он "озарен" [ 44 ] свободой воли, позволяющей направить усилия самосовершенствования как на плоть, так и на "внутреннюю, скрытую деятельность души" [ 45 ]. Под последним подразумевается обуздание незримых страстей - тщеславия, гордости, самомнения, лицемерия [ 46 ], источником которых Палама полагает так называемую раздражительную силу [ 47 ]. В душе выделяются также питающее начало (to threptikon), сила "вождевательная" (разграничение их функций достаточно туманно) [ 48 ], и разумное начало, играющее одну из центральных ролей в паламитской антропологии. Впрочем, сущность души не устанавливается этим членением, ибо душа для Паламы - простое "существо само по себе" [ 49 ], имеющее свое бытие "независимо от состава элементов" [ 50 ]. Это заставляет вспомнить понимание средневековой схоластикой Бога как *Ens a se*, завершеного в себе сущего, а также утверждение Платона о бессмертии души, имеющей внутри себя свое движущее начало [ 51 ].

Спасение личности немыслимо без соучастия духа, "умозрительной луны" и "меньшего света" (по сравнению с вечно сияющим светом Божественной славы). Дух - высшая ступень в иерархии градаций внутренней природы человека. С заметной долей интеллектуализма Палама утверждает, что духовно-мыслительные процессы представляют собой высшую деятельность духа, вводя специальный термин "дух - ум", или духовный разум [ 52 ]. Именно он способен возвысить человека до богосозерцания. Понимание Паламой человека как микрокосма проступает в определении им ума - "горней части нашего духа" [ 53 ]. В изначально безгрешной природе ума заложено стремление к богопознанию и богоуподоблению, утраченное после грехопадения, но поддающееся восстановлению через очищение и молитву. Именно уму в этом его вселенском предназначении Палама поет гимн, напоминающий Оду "К радости" из Девятой симфонии Бетховена: "О, насколько человеческий ум - лучше неба; он является образом Божиим и знает Бога и...является уникалом во всем мире, совозвышающим с собою смиренное тело!" [ 54 ]. Из выделяемых Паламой трех функций ума - духа прежде рассмотрим первую

- когнитивную, уделив особое внимание сотериологической роли последних двух.

Бог изначально предназначил человека к творчеству, вложив в землю идеи чувственных тварей для дальнейшего познания их человеком [ 55 ]. Поднимаясь над уровнем чувственного восприятия, Палама акцентирует внимание на внутренней, творческой деятельности мышления [ 56 ]. Мышление как чистый разум, связывая области чувственного и духовного (через посредство восприятия, ощущения и воображения) в акте внутреннего творчества, порождает мнение как словесно высказанную мысль. Палама высказывается в пользу существования искусств и наук, берущих начало в мире чувственного и возводящих душу к духовному. Очевидно, Г. Подскальский не имел в виду эту сторону взглядов Паламы, когда писал: "Редукция богословского познания на мистическое богосозерцание...означает конец всякой поддающейся рациональной проверке науки, которая могла бы претендовать на сверхиндивидуальное значение" [ 57 ].

Подскальский указывает здесь лишь на высшую функцию духовного разума, к рассмотрению которой мы переходим.

Вторая и третья функции духовного разума тесно переплетены между собой. Господство над страстями и помыслами невозможно вне длительного и тщательного процесса самососредоточения, являясь составной частью последнего. Полностью прошедший путь очищения и концентрации оказывается в состоянии узреть Бога и мистически слиться с ним в полноте своего психосоматического состава. В христианской доктрине путем к процессу самосовершенствования объявляется покаяние, исходящее из сокрушенного сердца и вемое совестью. И только на этом пути преобразуются разум [ 58], плоть и все естество подвижника, достигшего уровня святости. "Обожение" недостижимо одними индивидуальными усилиями - происходит сотрудничество, синергия божественной и человеческой воли. Палама настоятельно призывает прилагать усилия к духовному восхождению, после чего Господом будет ниспослана благодать. Воля Божья выступает как критерий поступательного движения человека в его духовном поиске: "Если держится воли Божией, то, благодаря ей, непрестанно совершает прогресс, изменение и простирается к лучшему" [ 59 ]. Верно отмечает И.Мейендорф: "Это превосходство христианского делания над психологическими типами мистики, внешними по отношению к благодати Воплощения, - основная идея зсего богословия Паламы" [ 60 ].

Впоследствии эта идея прижилась на русской почве [ 61 ]. Схожие мысли развивались в западном богословии Св. Бернаром Клервоским [ 62 ]. Впрочем, в его писаниях уже прокладывает себе дорогу горделивая установка самосознания, уравнивающая человеческий и божественный вклады в дело спасения. В дальнейшем развитие подобных тенденций на Западе привело к зарождению секуляризованного гуманизма Ренессанса.

Путь к молитвенному трезвению и концентрации для Паламы - третья, высшая стадия жизни праведного человека, следующая за крещением и жизнью, сообразной с Евангелием. Палама подчеркивает постулат о том, что вера без дел мертва: лишь деятельное самоочищение помогает личности преодолеть свою греховность (ср.: Иак. 2.17). Добродетели, важнейшие из которых - презрение к себе, молитва, память о Боге и любовь, позволяют искоренить грех на уровне души, приближая к ней свет божественного сияния. "Не очистим ли око души, - риторически спрашивает Палама, - чтобы узреть Свет, более блистательный, чем солнце?" [ 63 ].

Путь спасения духа начинается с самособирания ума (и всех сил души вокруг ума), имеет второй стадий "сосредоточенность в духе" [ 64 ], а результатом - чистое самосозерцание и самоконтроль, ведущие к созерцанию Бога. Священное молчание - первый шаг к умному созерцанию. Понятое в традиции Симеона Нового Богослова как синтез ratio и intuitio, само это действо являет собой соединение всех возможных и доступных человеку путей и форм познания. Вряд ли справедливо поэтому мнение К.Ф.Радченко: "Необходимым условием единения с Богом подобно другим мистикам Григорий признает полную пассивность человека" [ 65 ]. Палама прекрасно сознавал, каких огромных усилий стоит очистить свой ум, душу и тело от всего постороннего и греховного и что лишь немногим суждено пройти этот путь. Процесс интеграции духовного мира личности вокруг ума называется в исихастской традиции сведением ума в сердце. Тогда, по словам А. Ф. Лосева, внутренне непрерывная молитва "переходит в сердце, где и собирается как ум, так и все естество человека в один горящий пламень молитвы, в одну нерасчлененную точку слияния с Богом" [ 66 ]. Палама описывает ступени восхождения: внутреннее созерцание Бога в себе как в зеркале [ 67 ] ведет к тому, что ум становится чудесным подобием Бога и - в перспективе - самим Богом [ 68 ]. Завершается интеграция целостной личности с несущими благодать энергиями Божества, праведник приобщается к свету Царства Божьего, а благодать "начинает как будто живописать в нас образ и подобие Бога...а совершенство подобия узнаем из освещения" [ 69 ]. Не касаясь философских аспектов развитой здесь эстетики света, которая имеет прочные корни в византийской и ближневосточной культуре [ 70 ], отметим то положение учения Св. Григория, которому суждено было спустя многие века вновь возродиться на благодатной и восприимчивой русской почве. Речь идет о подступах к понятию Богочеловечества. Признавая осенение человека нетварными энергиями живого Бога, византийский мыслитель продолжает этот сюжет. По его словам, в результате союза (заметим, основанного на синергии) тварной и божественной энергий начинается единое "деяние Богочеловеческого действия" [ 71 ], которое делает людей "причастниками Богочеловеческого тела" [ 72 ]. Этот идеал энергийно-творческого слияния Творца и твари предвосхищает широко известный круг учений о Бо-



гочеловечестве, созданных в России на рубеже XIX - XX вв. В.С.Соловьевым, Н.А.Бердяевым, С.Н.Булгаковым, С.Л.Франком [ 73 ]. Можно говорить о вероятном влиянии Паламы на Булгакова, поскольку последний был знаком с подлинниками текстов Паламы.

Впрочем, до Страшного суда неизбежна смерть. Но мистику она уже не страшна, ибо парадоксальным образом она возносит его в царство грядущего воскресения, которое есть не что иное, как полнота излияния благодатной энергии Божества. Чтобы понять отношение Паламы к проблеме преображенного бытия или - говоря в привычных категориях - Рая, стоит вспомнить одно изумительное по силе и выразительности место из "Триад", где святитель изображает энергию Божью как "сам невидимый образ Божественной красоты, который боготворит человека и удостоивает личного общения с Богом, само вечное и бесконечное Царство Божие, сам превосходящий ум и недосягаемый свет, свет небесный, бесконечный, вневременной, вечный, свет, излучающий бессмертие, свет, обоживающий тех, кто его созерцает" [ 74 ].

Последней архитектурной деталью учения Паламы, созвучной и (вероятно) оказавшей прямое влияние на русские религиозные поиски, нам представляется формирующееся в результате осмысления вышеописанных процессов понимание Вселенной и мироздания как единого интегрального целого, с конституирующей ролью связей между элементами: "и весь этот чувственный мир един, и едино все небо ...и одно солнце в мире, и одна луна...все сочетается в Едином Сущем прежде всего и через все, Сущем над всем - Боге, Которого, как истинно Единого, все возвещает" [ 75 ]. Чтобы показать интуитивно-мистическую близость этого умозрения религиозной настроенности русской интеллигенции на заре нашего века, приведу небольшую цитату из стихотворения Федора Сологуба :

Все хочет петь и славить Бога -  
Заря, и ландыш, и ковыль,  
И лес, и поле, и дорога,  
И ветром зыблемая пыль [ 76 ].

Как видим, поэт и религиозный мыслитель оказываются удивительно близкими друг другу в едином духовном настрое, и эту схожесть и родство не в состоянии заглушить пролетевшие с момента катастрофической гибели Византии эпохи. То же удивительное единство чувств и настроений характеризует русскую мысль эпохи "серебряного века".

В заключение сделаем необходимые выводы относительно творчества Григория Паламы. Это был мыслитель, писатель, священнослужитель и общественный деятель удивительно современный и созвучный своему времени, чутко откликавшийся на происходящие беды. Его мысль не абстрактна и не метафизически-возвышенна - она выросла из запроса и потребности среди разбушевавшихся войн и страстей, в мире хаоса, охватившего все стороны жизни, указать трагической эпохе путь спасения через творчество и самоусовершенствование, через примирение и обустройство родного общества, и мыслил Палама жгучими

категориями момента текущего. В то же время он стремится возводить корни всех явлений к Вечности, дабы там найти подлинное лекарство от захлестнувших Византию бед. Огромная интеллектуальная и нравственная сила Паламы как мыслителя, как человека и гражданина проявляется и в присущем ему системно-целостном, интегративном видении мира и личности, в разветвленном и многоуровневом понимании человеческой природы и судьбы, наконец, в свойственной ему полемичности, которая была продиктована стремлением оградить родник православия от чужеродных западных учений [ 77 ] и из-за которой Палама нередко подвергался нападкам и недооцениванию в ученом мире. О последнем свидетельствовал еще автор первой русской монографии о Св. Григории игумен Модест: "Ни один...поборник Веры и благочестия православной Греческой церкви...не испытал столько клевет и несправедливых обвинений в отступлении от православия и правил подвижничества, как святой Григорий Палама" [ 78 ]. Творения Паламы, и в частности его "Гомилии", с удивительной ясностью воссоздают целостную картину мира, в своих лучших чертах восходящую к фундаментальным достижениям богословия минувших веков и в первую очередь к Св. Григорию Нисскому и Св. Максиму Исповеднику [ 79 ]. Одним из ключевых аспектов паламитского учения является антропология. В переломные периоды истории личность выходит на первое место. И за текстом рассуждений и поучений Паламы мы ощущаем волнение ищущего ума и биение тревожащегося сердца: не абстрактная модель, но живая, волнующаяся, пробующая, мятущаяся и выбирающая личность во всем многообразии ее жизненных свойств стоит за текстом. Личность у Паламы представляет собой не абстрактный набор добродетелей и пороков, но деятельное живое содержание, изменяющееся в зависимости от обстановки и могущее варьировать как в своих собственных пределах, так и устремляться ввысь, к бесконечному и благостному Богу. Эта позиция, которую можно назвать христианским гуманизмом, представляется нам главной чертой антропологии Григория Паламы в полном согласии с замечательными выводами о. Иоанна Мейендорфа: "Победа паламизма в четырнадцатом веке была, таким образом, победой специфически христианского, теоцентрического гуманизма, ради которого греческая патристическая традиция всегда стояла в оппозиции ко всем концепциям человека, рассматривавшим его как автономное или "секулярное" существо. Ее основная интуиция о том, что "обожение" не подвывает человечность, но делает человека подлинным гуманным, бесспорно, в высшей степени созвучна нашим собственным сегодняшним заботам: человек может быть полностью "человечным", только если он восстановит свое утраченное единство с Богом" [ 80 ]. Именно такой тип гуманизма, по-видимому, укорененный в ментальности Homo byzantinus и являющийся одной из ее самых существенных черт, можно назвать заветом Византии русскому и мировому новому времени.

2. **Beard Ch.** Written History as An Act of Faith// The Historian and the Climate of Opinion. London; Don Mills, 1969. P. 11.

3. Термин «антропология» употребляется здесь в более широком смысле, чем это было принято в нашей науке, - как учение о человеке вообще, в совокупности его душевно-духовной и телесной природы.

4. **Шпенглер О.** Закат Европы. Т.1: Гештальт и действительность. М., 1993. С. 545-546.

5. Эта идея эксплицитно сформулирована в кн.: **Kazhdan A. P., Constable G.** People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies. Dumbarton Oaks; Washington, 1982.

6. См.: **Beck H.-G.** Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1977. S. 712; The Oxford Dictionary of Byzantium. N.Y.; Oxford, 1991. Vol. 3. P. 1560 (около 1296 - 14.11.1359); Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (далее - PLP). Bd. 9. № 21546 (1294 - 14.11.1357).

7. **Beck H.-G.** Kirche... S. 712; **Nikolaou Th.** Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie// Byz. 1977. Т. 9. S. 181.(Здесь Палама назван «одним из наиболее значительных богословов в поздней Византии»).

8. О различных значениях понятия «исихазм» в связи с учением Г. Паламы см.: **Мейендорф И. Ф.** О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.// ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 291-305.

9. По концепции Паламы существует огромная научная литература. См. библиографические указатели : **Beck H.-G.** Kirche... S. 600-607; **Stiernon D.** Bulletin sur le Palamisme// REB. 1972. Vol. 30. P. 231-341; **Медведев И. П.** Современная библиография исихастских споров в Византии XIV в.// АДСВ. 1973. Вып. 10. С. 270-274; **Кришталева Л. Г., Хоружий С. С.** Библиография мистико-аскетической (исихастской) традиции Православия// Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 318-341. Из последних работ см. также: **Киприан (Керн)**, архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. Ср.: **Сидоров А. И.** Архимандрит Киприан (Керн) и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма// Киприан (Керн), архимандрит. Антропология... С. VIII - LXXVIII.

10. Издание греческого текста: Tou en agiois patros hemon Gregorion archiepiscopou Thessalonices tou Palama homiliai tessaraconta mia// PG. T.151. Col. 1A-550D (в действительности Ж.-П. Минь опубликовал 43 гомилии Паламы); Sophocles Oiconomos K. Gregorion tou Palama homiliai eikosi duo. En Athenais, 1861 (нам недоступно). Имеется русский перевод 64 гомилий Паламы, включая "Гомилию о православной вере": Беседы (омилии) иже во святых отца нашего Григория архиепископа Фессалоникийского Паламы/ Пер. архим. Амвросия (Погодина). Монреаль, 1965, 1974, 1984. Ч. 1-3; М., 1993 (далее - Омилии...). Часть ссылок на гомилии, не опубликованные Ж.-П. Минем, дается по этому изданию.

11. "Ta gar orata panta kai ta aorata dia ton anthropon apeirgasato" (PG. 151. 449C). Ср.: новогреч. "apeirgasmenos" - "отделанный", "обработанный".

12. Вспомним вслед за Г. А. Острогорским, В. В. Кривошеиным, А. П. Кажданом и В. В. Бычковым о принципиальной антиномичности византийского мышления.

13. Омилии... Ч. 3. С. 101. Этого текста нет в издании Ж.-П. Миня.

14. PG. 151. 332C - 333A. "To plasma" - "лепная фигура", "образ", "изображение", "вымысел" (**Вейсман А. Д.** Греческо-русский словарь. М., 1991. Стб. 1006). В латинском переводе: "по обилию Своей силы" - "secundum abundantiam virtutis suae"; "благости" - "benignitatis" (PG. 151. 331C-D).

15. "Kai ton auton pepokeike kosmon estota aei kai kinoumenon" (PG. 151. 332D).

16. Более точным был бы следующий перевод данного места : «Сам весь этот чувственный мир создал (Бог.- *Д. М.*) как некое зеркало сверхмирного» ("auton ton aistheton panta kosmon, oion ti katoptron apeirgasato ton uperkosmion..." - PG. 151. 36B).

17. *Meyendorff J.* Introduction a l'etude de Gregoire Palamas. P., 1959. P. 176.

18. См., в частности: *Бердяев Н. А.* Смысл творчества// Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; *Он же.* Опыт эсхатологической метафизики// Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995; и др.

19. Омилии... Ч. 3. С. 130.

20. Более точно - "величия" ("megaleiotetos" - PG. 151. 81C).

21. Цит. по: *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности, II-III вв. М., 1981. С. 222.

22. Омилии... Ч. 3. С. 168.

23. "Thanatos eis ton kosmon eiselthen" (PG. 151. 189C).

24. *Илларион Святогорец*, иеромонах. Исповедание православной веры св. Григория Паламы. М., 1995. С.9-10.

25. Омилии... Ч.3. С. 201.

26. Там же.

27. Там же. С. 192.

28. "Tes de pros ton Theon agapes he pros to pneuma to hemeteron, egoun ten psuchen" (PG. 151. 416B).

29. "Poson emeis diaferomen mermekon; Ouk apo ton auton echomen to kath' emas furama touto, to soma lego" (PG. 151. 516D). Ср. латинский перевод последней фразы: "Nonne ab eisdem figmentum nostrum, corpus dico, habemus?" (Ibid. 515D). Слово "figmentum" означает вообще "образ", "изображение", "творение", "воображение" (*Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 1986. С. 326). Очевидна не вполне точная передача мысли Паламы католическими переводчиками.

30. *Mihaescu H.* Reflexions sur l'evolution de la societe byzantine du IV-e au VII-e siecle// From Late Antiquity to Early Byzantium. Praha, 1985. P. 25.

31. *Платон.* Федон, 64 а// Сочинения. М., 1994. Т.2. С.14.

32. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. С.15.

33. Триады. Ч.1. Цит. по: *Meyendorff J.* Le theme du «retour en soi» dans la doctrine palamite du XIV-e siecle// Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. L., 1974. P. 188. Здесь содержится отчетливое противопоставление платонизма и паламизма по интересующему нас отношению к проблеме телесности, весьма далекому в платонизме от радужных представлений об античности некоторых позднейших историков.

34. *Meyendorff J.* Le theme du "retour en soi"...P. 200.

35. PG. 151. 196D. В латинском переводе последняя часть фразы выглядит так: "justificatur et Deus, quoniam nullius iniquitatis auctor et vel factor" (Ibid.195D). Точное значение слова "iniquitas" - "неровность", "пересеченность", "трудность", "тягость", "неравномерность", "чрезмерность", "несправедливость" (*Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь... С. 402). Как видим, католические переводчики опять не смогли подобрать более точное соответствие греческому "kakia".

36. Например: "...ek deksion tou Patros, sun aute en hyper hemon eforese kai kath' en apethane sarki..." (PG. 151. 213A.)

37. PG. 151. 276A.

38. *Илларион Святогорец*, иеромонах. Исповедание православной веры...С.7.

39. "Mimountai ...hoi kata Christon zontes ten en sarki politeian autou..." (PG. 151. 277C). Любопытным является использование в этом пассаже интересного термина "politeia", означающего "гражданство", "управление государством", "государственное устройство" или, в широком смысле, "государство вообще" (вспомним хотя бы хре-

стоматийно известную "Афинскую политику" Аристотеля). Так в самом языке отражается присущий христианскому сознанию идеал Града Божия.

40. PG. 151. 201B.

41. См.: *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 329; Он же. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 63 (речь идет о преображенной телесности).

42. PG. 151. 220A.

43. *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии// Синергия. С. 103.

44. Омилии... Ч. 3. С. 184.

45. PG. 151. 153B.

46. "Тщеславие" - "kenodoksia", лат. - "gloria"; "гордость" - "huperephania", лат. - "superbia"; "самоомнение" - "hoiesis", лат. - "praesumptio"; "лицемерие" - "hupokrisis", лат. - "simulatio" (PG. 151. 157B, 158B).

47. PG. 151. 108C.

48. С некоторой долей вероятности можно предполагать соответствие (по Паламе) видимых страстей (чревоугодие, пьянство) "вождевательной" силе (ср. выражение "чувственное вождение"), а страстей незримых (тщеславие, гордость, самоомнение и другие виды возвеличения собственного Я) - раздражительной силе. Если эти силы являются источником страстей, то питающее начало, видимо, обеспечивает им энергетическую поддержку в дальнейшем.

49. Омилии... Ч. 3. С. 244.

50. "...hoti med' ek suntheseos ehei ten huparksin" (PG. 151. 196A).

51. *Платон.* Федр 245 cd// Сочинения. Т. 2. С. 154.

52. *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме... С. 296.

53. PG. 151. 296D.

54. Ibid. 333 A. Аналогичные мотивы восхваления человека звучат и в других сочинениях Паламы. См.: *Киприан*, архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. С. 363.

55. Омилии... Ч. 3. С. 87-88.

56. На творческой миссии человека в мире, созданном по благодати Художника, Бога-Творца, и на доминировании этого положения в системе взглядов Паламы особо настаивает И. Н. Экономцев. См.: *Экономцев И. Н.* Исихазм и восточноевропейское возрождение// Богословские труды. М., 1989. Т. 29. С. 64-65. Аналогичные рассуждения см.: *Киприан*, архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. С. 368 (здесь же делается ссылка на русскую мысль XX в., в частности, на "Смысл творчества" Н. А. Бердяева); *Семаева И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1993; *Соколов И. И.* Св. Григорий Палама, его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С. 73-75.

57. *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 155.

58. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви// Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 122.

59. PG. 151. 288B.

60. *Meyendorff J.* Introduction... P. 214.

61. Достаточно назвать такие фундаментальные труды, как "Столп и утверждение Истины" о Павла Флоренского (М., 1990), "Свет Невечерний" о Сергия Булгакова (М., 1994), а также письма А. С. Хомякова против западных вероисповеданий (*Хомяков А. С.* Сочинения. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994.)

62. Ср.: *Бернар Клервоский.* О благодати и свободе воли// СВ. 1982. Т. 45. С. 265-297. Но стоит отметить и различие: Палама подчеркивает акт милосердия Божьего, ниспосылающего благодать в большей мере, чем мы заслужили; Св. Бернар делает акцент на равновеликости божественного и человеческого вкладов в дело спасе-

ния: "Отними свободный выбор, и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения" (с. 266.).

63. PG. 151. 296A.

64. Омилии... Ч. 3. С. 252.

65. **Радченко К. Ф.** Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898. С. 119.

66. **Лосев А. Ф.** Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 870.

67. Омилии... Ч. 3. С. 129.

68. Там же. С. 251, 131.

69. Цит. по: **Алексий**, епископ. Византийские церковные мистики XIV столетия. Казань, 1906. С. 45.

70. См.: **Бычков В. В.** Эстетика поздней античности; **Он же.** Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.

71.: "...ta tes Theandrikes energeias apotelesmata." (PG. 151. 521C)

72. "...he metadosis tou Theanthropou somatos..." (Ibid.). Слово "metadosis" в Древней Греции означало "уделение", "пособие" (**Вейцман А. Д.** Греческо-русский словарь. Стб. 801.)

73. См.: **Соловьев В. С.** Чтения о Богочеловечестве// Сочинения. М., 1989 Т. 1; **Бердяев Н. А.** Смысл творчества// Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; **Он же.** Философия свободного духа. М., 1994; **Булгаков С. Н.** Свет Невечерний; **Франк С. Л.** Непостижимое// Сочинения. М., 1990.

74. Пер. Г. М. Прохорова, цит. по: **Прохоров Г. М.** Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.// ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 91. Ср. эстетически уступающий данному перевод В. В. Библихина: Григорий Палама. Триады// Журнал Московской Патриархии. 1992. № 5. С. 37.

75.: "...eis gar aisthetos hapas kosmos, kai eis ho pas ouranos kai eis helios en tou panti, kai mia selene estin...panta to...eni sunesteke, tou pro panton, kai dia panton, kai epi panton Theou, to hos alethos heniaion tois kalos sunieisi keruttonta (PG. 151. 224B-C).

76. Цит. по: **Ильин И. А.** Россия в русской поэзии// Одинокый художник. М., 1993. С. 185.

77. Поэтому, пожалуй, прав был К. Крумбахер, оценивавший исихастский спор как «реакцию национального греческого богословия против проникновения западной схоластики», которая проступает в методе и существе рассуждений Варлаама (**Krumbacher K.** Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Östromischen Reiches. München, 1897. S. 43).

78. **Модест**, игумен. Св. Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божьих. Киев, 1860. С. 1-2.

79. Ср. многочисленные ссылки на Св. Максима в "Триадах", главном апологетическом труде Паламы.

80. **Meyendorff J.** Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N.- Y., 1974. P. 78.